منهج التأويل في الفلسفة اليهودية
موسى ابن ميمون –نموذجا-

أ. علوان فوزية
إشراف :أ.د. إسماعيل زروخي
جامعة عباس لغرور، خنشلة

ملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة منهج التأويل في الفلسفة اليهودية من خلال واحد من أهم فلاسفة اليهود ومتكلميهم وهو موسى ابن ميمون والذي سعى جاهدا في كتابه دلالة الحائرين أن يزيل اللبس ويضفي المعاني الحقيقية على النص التوراتي بعد تأويله بشكل منسجم مع العمق الفلسفي للنص مبتعدا عن الرؤية السطحية التي انعكست سلبا على دلالات أسفار التوراة، وذهب إلى أن التوراة تحتوي على الحقائق الفلسفية التي انطوت عليها مؤلفات أرسطو إلا أنها صيغة بلغة مجازية. فانحاز ابن ميمون للتوراة ولكن في رأي وصياغة فلسفية ، ولتحقيق ذلك لجأ ابن ميمون إلى آلية التأويل لآيات التوراة ومفرداتها بحيث يخرجها من معانيها الإيمانية المباشرة الغامضة المتعارضة مع العقل،إلى معانيها غير المباشرة الواضحة المتوافقة مع العقل، أي التفسير الباطني غير المباشر للنص المقدس.

Résume

Cette recherche vise à étudier la méthode d'interprétation dans la philosophie juive à travers de l'un des philosophes les plus importants des Juifs « Moïse Maïmonide», qui a essayé dans son livre « Le Guide des Egarés » à éliminer la confusion sur le texte biblique et le donne les vraies significations après l'interpréter en harmonie avec la profondeur philosophique du texte loin de la vision superficielle qui reflète négativement sur les implications des livres de la Torah. Il a déclaré que la Torah contient les vérités philosophiques mentionnées par les œuvres d'Aristote sous une formule métaphorique. Moïse Maïmonide a choisi la Torah mais dans une vue et une formule philosophique. Alors, Maïmonide a utilisé l'interprétation des versets de la Torah et son vocabulaire de ses significations religieuses, directes, mystérieuses et incompatibles avec l'esprit, à ses significations indirectes, claires, compatibles avec l'esprit. En d'autres termes, il a utilisé l'interprétation profonde et indirecte du texte sacré.

مقدمة:

التأويل تقانة معرفية يستعملها المفكر من أجل التغلب على تناقض يثيره النص، تناقض النص مع نص، أو تناقض النص مع فكرة، أو تناقض النص مع واقع يرجى تغييره والرد عليه، هناك مذاهب مختلفة في التأويل لها أهداف مختلفة، وتتعامل مع أنواع متباينة من النصوص الدينية والفلسفية والقانونية والأدبية، كما أن هناك أنواعا خاصة من الطرائق التأويلية تتعامل مع التاريخ، ومع الصمت، ومع العنصر التشكيلي فى الفن المرئي، باعتبار كل ذلك أنواعا من النصوص.

والعقل في كل ذلك يحاول التغلب على خلفية معرفية، أو التعمق خلف أمامية ظاهرية، فالتأويل إذا محاولة لاستعادة السيطرة المعرفية بعد أن فقدها المفكر/ المذهب/ الطبقة المثقفة، وإعادة للفهم، وتوزيع للمعنى، لكن الذات تجد في كل هذه اللحظات مجالات لممارسة فاعليتها الخاصة دون الانقياد أو التبعية المعرفية أو القيمية، وبالتالي تحقق أصالتها الوجودية، فالتأويل تحرر من السلطة فهي:

1- تحرر عقلي معرفي من منطق النص.

2- تحرر وجودي أخلاقي وجمالي من معنى النص.

3-تحرر سياسي واجتماعي من المؤسسة القائمة على النص أو القائم هو عليها.

ومن بين مجالات التأويل يكتسب تأويل النص المقدس أهمية خاصة، فهو التحدي الأخطر للعقل التأويلي، والسلطة المعرفية الأعظم، في يد المستبدّ، وعلى رءوس الجماهير، هذا ليس لأن النص المقدس يدخل في باب التابو المعرفي، فالأمر أعمق، ولربما كان السبب الرئيسي في قدرة النص المقدس على السيادة المعرفية طويلة الأمد عميقة الغور شاسعة المساحة هو أنه يسيطر على التاريخ البشرى نفسه،في عملية إعادة حكيه،وإعادة تحديد مداه، وإعادة تقييمه، وإعادة تعليله، وإعادة توجيهه ليصب في مجرى محدد في النهاية.

ولقد انبرت الفلسفة اليهودية، التي استمدت عمقها وأصالتها من الفلسفة الإسلامية من خلال الاحتكاك الناشئ بينهما في الأندلس الإسلامية، إلى التصدي لهذه

المهمة، والتعريف بمدى عمق النص التوراتي، وقدسيته، حيث اهتم اليهود بتأويل وتفسير العهد القديم كونه يمثل التراث اليهودي لديهم، وهذا التراث هو الذي دفع باليهود من الحاخامات إلى حمايته عن طريق شرحه، وتفسيره، فكونوا منها ما يسمى بالشريعة الشفوية. وكانت لجهود الفلاسفة اليهود، وعلى رأسهم "موسى ابن ميمون" الذي وضع في مؤلفه الشهير"دلالة الحائرين" كثيرا من الإجابات على موضوعات تركتها نصوص التوراة معلقة وموضع شك وغموض.

ومن هنا جاءت إشكالية هذا البحث: كيف تعامل موسى ابن ميمون مع النص المقدس (التوراة)؟ وهل أخذ بالمعنى الظاهري للفظ أم بالمعنى الباطني ؟ هل التأويل الميموني تأويل حلولي غنوصي أم عقلي؟

أولا: مفهوم التأويل: وإذا بحثنا عن مدلول كلمة "تأويل" في معجم "لالاند Lallande"باعتباره من أهم القواميس الفلسفية المعاصرة، فإننا نجدها تعني التفسير أي " تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدّس) وتقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي"[1].

فهذا التعريف للتأويل هو تعريف يخص الدين بالأساس لأنه يهتم بشرح الكتاب المقدّس، مما يعني أن الفلاسفة القدماء منهم وحتى المعاصرون لا يعتبرون التأويل مفهوما فلسفيا.رغم أنهم مارسوا التأويل لا كأسلوب في التفكير فقط بل كآلية لبناء أنساقهم الفلسفية وعرضها على الناس منذ بداية تاريخ الفلسفة".

وكلمة "هرمينوطيقا" مشتقة من الفعل اليوناني (hermeneuein) ويعني "يفسر" والاسم (hermes) وهو رسول آلهة الأولمب الذي كان يتقن اللغة (لغة الآلهة)، وله القدرة على مايجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر[2] بهذا التحديد أخذت كلمة "هرمينوطيقا" معنى من الفهم، وتأويل النصوص، وأخذت معنى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء ما خفي ومستور في النص، وهذا مايقوم به المؤول ومصطلح "hermentics" الذي ينتهي بالمقطع "ics" يشير في الأصل إلى نوع من العلم أو المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، تماما مثلما تستخدم مصطلحات من قبيل

"logic" أي علم المنطق أو "physics" علم الفيزياء لنشير إلى نظام أو مجال معرفي معين، و إذا كانت المدارس الفلسفية تتحدد بالمقطع "ism" كقولنا "postivism" الوضعية. "existentialism " الوجودية. " structusalism" البنيوية.... الخ فيمكن القول أيضا "الهرمينوطيقا المعاصرة "comtemporary hermentism" كون أنها أصبحت قادرة أن تؤسس نفسها كنظرية فلسفية في عصرنا. وأن تطرح توجها فكريا ينظر إلى التفسير كضرورة معرفية[3].

ولكن إذا كان التأويل في مرحلته الأولى يعني تفسير الكتاب المقدس، فما الفرق بين التأويل والتفسير؟ وهل بقي التأويل يتخذ معنى التفسير فحسب؟ وهل بقي مرتبطا بالمجال الديني أو شمل مجالات أخرى؟

ثانيا: الفرق بين التأويل والتفسير: التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة والتأويل و بيان المعاني التي تستفاد، بطريق الإشارة، والتفسير في اللغة، أصل هذه الكلمة مادة "فسر" وهذه المادة تدور في لغة العرب حول البيان والكشف والوضوح[4].والتفسير كما يعرفه الجرجاني: " هو الكشف والإظهار، وهو أن يكون في الكلام لبس أو خفاء فيؤتي بما يزيله أو يفسره" [5]. فالتفسير لا يكون إلا لما استعصى على الفهم، أي أن التفسير هو توضيح ما لم يكن فهمه دون توضيح والفرق بين التفسير وبين الإيضاح هو أن التفسير اعم منه فالإيضاح عند أهل المعاني، أن ترى في كلامك حقا وإبهاما فتأتي بكلام يبين المراد ويوضحه [6].

ومن هذا نستنتج أن التفسير مرتبط بالألفاظ والمفردات، والتأويل يهتم بالمعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، فالتفسير هو التوضيح، نقول فسرت الكلمة وفسرت النص، وفسرت المسألة، أي أوضحت دلالاتها ومطالبها، وتفسير الحقيقة العلمية وإيضاحها هو أن نثبت أنها متضمنة في غيرها من الحقائق المعلومة أو أنها لازمة على المبادئ البديهية اضطرارا [7].

فالتفسير إذن يتعامل مع اللفظ، ووظيفته بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا، والتأويل يتعامل مع المعنى ووظيفته تفسير الباطن.

ثالثا: التأويل في اليهودية: يرتبط اليهود ارتباطا وثيقا بنصوصهم المقدسة، وهم إن اختلفوا في قدسية هذه النصوص ونسبتها جميعا لموسى عليه السلام، فإنهم جميعا يتفقون على أن أسفار موسى الخمسة التي يطلق عليها التوراة أو الشريعة والقانون هي الأسفار التي لا يتسرب إليها الشك، وهي المعتمدة لديهم.

ولكن غموض النص شكل صعوبة لدى القدماء لفهم نصوصهم المقدسة نتيجة وجود كلمة أو فقرة لا يسهل تفسيرها مما كان ينتج عنه اختلاف في شرحها وتوضيحها[8]. وكأي تعاليم مكتوبة فإن هذا النص قد احتاج إلى من يتناوله بالشرح والتفسير والتبسيط، ولهذا فقد قامت على مدار عصور اليهود التاريخية محاولات لتفسير وشرح العهد القديم. وتكونت مدارس تفسيرية متعددة المكان والزمان والمنهج استمرت منذ عصر النساخ في القرن الثالث قبل الميلاد بقيادة شمعون الصديق[9].

وما تخلل تلك العصور من ظهور فرق وطوائف بين اليهود كل يدلو بدلوه في هذا المجال مابين مؤيد ومعارض لمعاصريه أو لمن سبقه من المدارس حتى خرج الفكر اليهودي في النهاية بكم هائل من التراث الديني المتمثل في المشنا والجمارا[10] ومنهما تكون التلمود وما استحدث بعد ذلك من تفسيرات أخرى غلب عليها الطابع الفردي ممثلا في المدراشيم (قصص وأساطير الأولين منسوبة للأنبياء)[11].

وكان للأحداث السياسية والاجتماعية التي مر بها اليهود على مر عصورهم التاريخية وارتباطهم الوثيق بالنصوص الدينية المتمثلة في أسفار العهد القديم وتمسكهم الشديد بهذه النصوص، كان لهذا كله أثر كبير في تحول أحبار اليهود والمثقفين منهم إلى تلك النصوص يتناولونها شرحا وتفسيرا حفاظا على كيان اليهود وحثا لهم على التمسك بتراثهم الديني ، وكان العهد القديم نفسه بما ستضمنه من أحكام وشرائع وأوامر ونواهي يحتاج في الواقع إلى من يفسره ويؤوله ويوضحه،"فأحكام الشريعة الواردة في الأسفار الخمسة أحكام مسطورة. ولهذا فإنها لم تكن تستطيع الوفاء بجميع الحاجات[12].

فإذا تتبعنا المراحل الأولية التي مرت بها عملية التفسير الديني لنصوص العهد القديم فإنه من الممكن تقسيمها إلى عدة مراحل تختلف باختلاف الزمان والمكان

والثقافة والأحداث السياسية والاجتماعية وأن هذه المراحل المختلفة قد استمرت منذ بداية تدوين التوراة إلى مابعد العصر الإسلامي(13).

1- مرحلة النساخ (السوفريم):يقال أن موسى عليه السلام هو المفسر الأول للتوراة.

2- مرحلة الرواة (التنائيم) وظهور المشنا وتدوينها على يد يهوذا هناسي(14).

3- مرحلة الشراح وتكوين التلمود.

4- مرحلة المناطقة أو الموفقين من أصحاب الحواشي.

وبظهور هذه المدارس التفسيرية، بدأ اليهود يلتفتون إلى تراثهم الديني (التوراة التلمود) ويولونه اهتماما خاصا، ثقة منهم أن في هذا التراث الموجود يجد اليهودي حياته وكل مايتعلق بها دينيا واجتماعيا وسياسيا. فهذا التراث ينظم له كل أموره، وأخذت تلك المجموعات الهائلة من المفسرين على مدى عصور طويلة متتالية يشرحون ويفسرون مضمون هذا التراث، محاولين إزالة غموض ما فيه فمنهم من أضاف ومنهم من توسع واستنبط الأحكام والشرائع واهتم بالقصص والأساطير(15).

وقد أدت الاختلافات في تفسير النصوص الدينية اليهودية إلى تكوّن مجاميع كبيرة من اليهود أو ما يسمون في تاريخ الفكر الديني اليهودي بالفرق اليهودية (السامريين، الفريسيين، الصدوقيين، الأسينيين)، حيث كان لكل فرقة من تلك الفرق آراء خاصة بها في نص الكتب الدينية نفسها ومدة قدسيتها أو في مضمونها وما تحتويه من تشريعات ومعاملات، كما اختلفت أيضا بعض هذه الفرق في أركان الإيمان عند اليهود وفي بعض جزئيات وتعاليم كانت بمثابة تقليد ديني عرفه اليهود وتوارثوه(16).وهذا الخلاف، ربما كان عائدا إلى عوامل سياسية . وما كان عليه اليهود في فترة تكوين هذه الفرق وموقفهم من الحكام الأجانب هذا من ناحية، ثم هذا التطاحن الداخلي والاختلاف بين اليهود أنفسهم حول شريعتهم وتفسيرهم لنصوصهم الدينية من ناحية أخرى(17).

كما أن فقهاء اليهود وأحبارهم على مر العصور المتعاقبة ومنذ أن اتجهوا نحو تراثهم الديني الذي يحتويه النص التوراتي الذي أوحى به الله إلى موسى عليه السلام، ثم ماتلى هذا النص المنسوخ من تفسيرات شفوية في البداية جمعت وقيدت في ما

يسمى بالمشنا عقب ذلك وتم شرحها وتبسيطها في الجمارا. نقول إنه خلال تلك الفترات كلها لم يكن الاتفاق التام بين هؤلاء الفقهاء في تفاسيرهم بصفة خاصة. وإنما ظهرت بينهم آراء أخرى جاهرت بالمعارضة، حتى في النص التوراتي نفسه[18].

فوجود هذه الفرق واختلافها فيما بينها حول المسائل الدينية والشرعية مابين متمسك بحرفية النص، أو مؤولا إياه لمعاني أخرى، فإن كل هذا قد أدى إلى ازدهار حركة الفكر الديني اليهودي خاصة في فترة مابعد السبي البابلي وتفرغ اليهود لشريعتهم[19]. كما أدى من ناحية أخرى إلى الاتجاه إلى التحقيق. وفي أعقاب العودة من السبي البابلي أصبحت التوراة هي الأساس الذي ينظم الحياة اليهودية وقد جعلوا من النص الأساس الذي ينظم الحياة اليهودية، فنهضت بذلك الثقافة الدينية عند اليهود، ونشط الأحبار،واتجهوا بذلك إلى التفسيرات الرمزية والتي تعتمد باستمرار على الاختصارات وإعطاء حروف الكلمة مفهوما جديدا يخرج عن كونها حروف هجاء أو أصوات لغوية [20].

كما وجدت أساليب أخرى استخدمت للهلاخا (التشريع والقانون) والهجادا على وجه الخصوص فقد اتبع وعقيبا[21]وبعض حكماء التلمود في تفاسيرهم للعهد القديم أسلوبا جديدا وهو أن كل جزء من النص التوراتي وجد قريبا من جزء آخر يجب تفسيره بالنظر إلى الفقرة المجاورة له القريبة منه[22].

وفي العصر الوسيط، ومع بداية اهتمام أحبار اليهود بنصوص التوراة ومحاولة الوقوف على ما تحتويه تلك النصوص من أحكام وشرائع فتنظم حياة الفرد والمجتمع اليهودي، ومع هذه البداية بدأ اليهود يطورون أسلوبا من أربعة مناهج لتفسير التوراة، كل منهج منها يعطي دلالة معينة، وفهما خاصا لمعاني ألفاظ النص ومضمونه وما قد يستفاد منه، وإن كانت هذه المناهج الأربعة يجمعها هدف واحد هو توضيح النص وتسهيل فهم الجماهير له كل حسب مستواه الفكري والثقافي والروحي، وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم "الفردوس"وهو يعني "الجنة" وهذه اللفظة تمثل أوائل كلمات أربع كلها موجودة في النص العبري (بشاط) وهو المعنى الحرفي ، (رمز) وهو المعنى المجازي، (دراش) وهو المعنى الوعظي والأخلاقي، (سود) وهو المعنى الصوفي،

فطبيعة الكتاب تكشف عن نفسها في طرق متعددة، موحية بأبعاد مختلفة لسامعيه[23]. ولعل أقرب المعاني المستفادة من "الفردوس" أنها تعني الطريق إلى الجنة، بمعنى أن المقصود هنا هو أنه يمتلك زمام التفسير بهذه المناهج الأربعة.

بالإضافة إلى هذه المناهج التفسيرية اليهودية، نجد مدرسة الإسكندرية التي ركزت على الترجمة السبعينية للكتاب المقدس، متأثرة بالمنهج الرمزي، وأبرز من أكسب هذه المدرسة منهجها التفسيري هو الفيلسوف اليهودي (فيلون السكندري 20ق.م- 50ب.م) الذي تمتع بمكانة فكرية هامة في مدرسة الإسكندرية باعتباره رائدا في الدراسات التوفيقية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، وباعتباره أول من حاول إثبات وحدة الحقيقة رغم اختلاف مظهرها من ناحية الدين أو من ناحية الفلسفة. وعلى الرغم من تأثر فيلون بالثقافة اليونانية وخصوصا الفلسفة إلا أن ولاءه للتراث اليهودي لم يتضاءل أو يتراجع يوما. فمن الواضح أن القضية بالنسبة لفيلون كانت قضية إيمان، ولقد أثبت أنه صاحب تجربة فريدة في الدفاع عن الحكمة اليهودية من خلال موسى عليه السلام الذي يجمع بين صفات الملك والكاهن والمشرع والنبي، كانت تعاليم موسى عليه السلام بوحي من الله ولذلك كان على فيلون كفيلسوف أن يستخدم التفسير والتأويل في كشف الحقيقة من وراء هذه التعاليم. كانت مهمة شاقة تستوجب جهدا خاصا من فيلون حتى يكتشف أعلى درجات الحكمة في كتابات تحتوي القليل بجانب قصص مثل ترحال البطاركة وخروج الشعب المظلوم المقهور والقوانين القديمة وطقوس المجتمع البدائي. لذلك وجد فيلون مخرجا في منهج التأويل الذي ابتدعه فلاسفة الرواق في دفاعهم عن أشعار هوميروس فطبقه على الكتابات اليهودية على نطاق واسع[24].

كان فيلون بالقدر الذي يؤمن بما أوتي به النبي موسى عليه السلام، يؤمن أيضا بأفكار أفلاطون، التي تنص على وجود الله وخلق النفس والعالم العلوي. إذ حسب اعتقاده إنه لايوجد هناك اختلاف شاسع بين الشريعة اليهودية والفلسفة اليونانية. إن الفوارق فيما بينها في التعبير ليس إلا. حيث أن الدين منزل من السماء يهمه الشمول في التعبير. بينما الفلسفة نتاج فكر عقلي تبحث في دقائق الأمور سبرا

وتحليلا. ولكي يقلص هذه الفوارق أكثر، عمد فيلون إلى فكرة "التأويل الرمزي" لما موجود من أسفار ومزامير في التوراة، فإنه يتوجب علينا أولا أن نزيل كل المعتقدات الخاطئة التي لاتليق بجلالة الله. وذلك من خلال التشبيه والتجسيم وبقية الصفات الأخرى. فالله لا يتكلم بحروف ولا تخرج عنه أصوات ولا يستفزه غضب. وعليه فأن قضية التأويل الرمزي مهمة وضرورية لكي تسهل علينا عملية الإدراك الفهمي لأية مسألة تكون فوق قدراتنا التصورية. فعندما يقول النبي موسى بأن الله قد خلق الوجود في "ستة أيام" فإن الله لا يحتاج إلى مدة زمنية معينة قط. ولكن موسى قد استعمل بالضرورة اللغة التي نستطيع أن نفهمها وندرك من خلالها الحدث لا أكثر[(25)].

ويذهب فيلون في استخدامه للتأويل الرمزي للتوراة حدا يرى فيه أن قصة آدم عليه السلام إنما هي عرض لقضية النفس في اقترابها وابتعادها عن الله، حيث يؤول الفصل الأول من " سفر التكوين" على هذا الشكل: أن الله قد خلق أول العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة. ثم خلق عقلا أرضيا مثاله، يرمز به إلى آدم. ثم منحه الإحساس الذي يرمز به إلى حواء. فخضع العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لها بالحية. ثم تندم النفس على مافعلت، فيجيء النبي نوح عليه السلام الذي يرمز إلى العدل. فيحدث الطوفان الذي يرمز إلى التطهير[(26)].

وبعد مجيء الإسلام، بدأت فترة جديدة في تاريخ الفكر الديني اليهودي، وبدأ معها التطور والتجديد، وأخذت ملامح جديدة تظهر على يد حكماء تلك الفترة والتي عرفت بفترة الجاءونيم (العباقرة والنوابغ)، فترة اتسمت بالعمق والدراسة الجادة والتنظيم[(27)].

وعلى مدار الحكم الإسلامي كان الدين هو المحور الرئيسي الذي يقوم عليه التعليم اليهودي تماما، وبذل الربانيون كل الجهود لمقاومة القرائيين وسائر المنشقين على جمهور اليهود، وذلك عن طريق بحوثهم ومؤلفاتهم التي يدافعون فيها عن التراث اليهودي ونجد من بينهم (سعديا الفيومي882-942م) صاحب كتاب (الأمانة والمعتقدات) الذي اتجه بكتاباته إلى نصوص الكتاب المقدس وتناولها بالبحث

والدراسة وأخرج لليهودية نفائس قيمة ظل الكثير منها باقيا إلى اليوم،كما تناول العهد القديم ونقله من العبرية إلى العربية وسمى تفسيره الطويل للتوراة (كتاب الأزهار)[28].

وإذا كانت فترة الازدهار الأولى في تاريخ الفكر الديني اليهودي هي فترة الجاءونيم، فإن الحركة الفكرية في العصر الأندلسي كانت أكثر كانت أكثر ازدهارا من ذي قبل نظرا لما حصل عليه اليهود من امتيازات، واتجه اليهود بعلم التفسير اتجاها جديدا يتسم بالتطور والبعد عن الجمود الذي وضعهم فيه التلمود وحصروا أنفسهم في نطاقه لفترة طويلة وبدأ الاتجاه إلى التفسير يأخذ مجرى لا يمكن القول بأنه يخالف المناهج السابقة مخالفة تامة، وإنما أخذ ينحو منحا علميا دقيقا يقوم على إيضاح جميع المعنى وإزالة ماقد يكون فيه من غموض[29].

وبدأت تتفرع مناهج التفسير لدى اليهود في الأندلس،وأخذوا يتوسعون فيها،وحمل كثير منهم عبء القيام بهذه العلوم ونشأت بذلك عدة مدارس مختلفة للتفسير أهمها المدرسة النقدية،والمدرسة الفلسفية التي مثلها "موسى ابن ميمون" فإلى أي حد يمكن اعتبار موسى ابن ميمون من مفسري اليهودي ومؤوليهم،هل يعد مفسرا شارحا للنصوص الدينية؟أم فيلسوفا مفكرا؟

ثالثا:التأويل عند موسى ابن ميمون:

يعتبر موسى ابن ميمون من أعظم فلاسفة اليهود في العصر الوسيط، بل يعتبره المؤرخون اليهود أعظم الشخصيات الفكرية اليهودية في التاريخ اليهودي، حتى ضرب به المثل في ذلك وفقا للمقولة الشهيرة "من موسى إلى موسى لم يأت كموسى".وهذا يعني أن موسى ابن ميمون يعد أعظم شخصية ظهرت في التاريخ اليهودي بعد النبي موسى عليه السلام.وترجع أهمية موسى ابن ميمون في التاريخ الفكري اليهودي إلى عدة أسباب من بينها أن موسى قد نظم العقيدة اليهودية ووصفها داخل إطار ديني منظم تنظيما منهجيا لم يتوفر لليهودية في صورة كاملة قبل موسى ابن ميمون. فأعماله الفلسفية شهادة حية على مساعيه الدءوبة في التوفيق بين المعتقدات اليهودية وبين مناهج ومحتويات الفكر الفلسفي الذي يتناقض مع الرؤى الواردة في التوراة ويتضمن كتابه "دلالة الحائرين" الذي هو عمل موسى ابن ميمون الفلسفي

الرئيسي، فضلا عن مقدماته الموجزة لأعماله في الشريعة أفكار الفلسفتين اليونانية والإسلامية.

وقد حدد موسى ابن ميمون إلى القارئ خطوطا إرشادية واضحة عن نهجه في كتاب "دلالة الحائرين" وعما يجب أن يتوقع القارئ في فصوله، فأوضح أن الكتاب يحتوي على معنى بسيط وسطحي وآخر خفي مخصص للصفوة، وقدم بذلك نهجا لإعادة تفسير الفقرات التوراتية. ويخبرنا موسى ابن ميمون في مقدمة لكتاب دلالة الحائرين، أن هذا العمل موجه إلى تلميذه "يوسف بن يهوذا" الذي سافر من أجل التعلم على يديه، ووردت في بداية ونهاية هذا العمل قصيدة صغيرة جاء فيها، "الويل لمن يضل طريق التوراة، تعال وسر في طريقها، ولكن يمكن للدنس والمعتوه، السير فيها، وسيسمى دربها الدرب المقدس"(30).

وتستدعي هذه المقدمة مقدمة الفيلسوف اليوناني "بارمنيدس" الشعرية – الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد- التي تخبر فيها الآلهة الفيلسوف بأنه يبحر الآن في طريق الحقيقة وفي رحلة غالية وأنه سيتعلم التمييز بين الحقيقة والباطل والتمييز بين المعرفة والإيمان(31).كما تكشف مقدمته عن العرض الأول في شرح معاني بعض المفردات الواردة في أسفار النبوة، في حين أن الغرض الثاني يتمثل في شرح بعض الحكايات الغامضة التي ترد فيها.

وتتضمن الفقرة السالفة الذكر عدة نقاط مهمة، يأتي في مقدمتها أن ابن ميمون يقدم "دلالة الحائرين" بوصفه تدريبا في "علم الشريعة" أي أنه يشتمل على دراسة تحليلية لليهودية، ومن هنا فإنه كان شديد الوضوح عند قوله: "إن كتاب دلالة الحائرين ليس موجها إلى الدهماء أو المبتدئين، وإنما موجه لطالب مثل تلميذه يوسف الذي درس كلا من الفلسفة وله معرفة بالعلوم الحقيقية"(32)، والذي يتعايش مع المنظومتين، والذي يشعر بالحيرة والارتباك، وقد حظي هذا التوتر الكامن بين الإيمان والعقل أي بين ما أسماه ابن ميمون بالعقل والمعتقدات الضالة باهتمام الكتابات الفلسفية الإسلامية واليهودية المعاصرة لابن ميمون وقد يشعر المرء الذي يقف على

مفترق الطرق بين التوراة والفلسفة وبين الإيمان والعقل بأنه مضطر للاختيار بين أحد الدربين فبينما تقدم التوراة دربا للحياة فإن الفلسفة تقدم نهجا نقديا في التفكير.

وكان ابن ميمون واضحا إذ حدد أن لكل اختيار ثمنا فاختيار العقل (الفلسفة) يحمل في طياته إمكانية فقدان المرء لإيمانه باليهودية في حين أن اختيار الإيمان على حساب العقل يهدد بتقويض الأساس المعرفي للمعتقد اليهودي. وإذ يتساءل المرء ألا من شفاء للمرء الذي تتلبسه الحيرة والارتباك فإن ابن ميمون يكشف عن الغرض الثاني من كتابه والمتمثل في تأويل كثير من الفقرات التوراتية كوسيلة لتجنب الارتباك الذي تثيره بعض الفقرات الغامضة في التوراة، ويرى ابن ميمون أن نفهم المعنى الحقيقي لبعض القصص التوراتية يضمن للقارئ "التحرر من الحيرة"[33] غير أن هذا الطريق المؤدي للتخلص من الحيرة تحيط به الكثير من العقبات والمشكلات التي قد تواجه القارئ الغافل أو غير المستعد، ويؤكد ابن ميمون أن مثل هذه التفاسير لا يمكنها سوى أن تكون جزئية ويحدد ثلاثة أسباب لتبرير عجزه عن تفسير بعض المصطلحات والقصص الصعبة الواردة في كتب الأنبياء، ويخبرنا أن السبب الأول يتمثل في أن الموضوع الذي يتناوله في "دلالة الحائرين" شديد الاتساع ولا يمكن تناوله في مثل هذا العمل.

أما السبب الثاني: فيتمثل في أن بعض القصص الواردة في العهد القديم تتسم بالغموض، ويجب ألا تتم الاستفاضة فيه كما هو الحال مع قصة الخلق التي رأى أنها تخص العلم الطبيعي ومع قصة المركبة التي صعد فيها حزقيال إلى السماء رأى أنها تخص العلم الإلهي، وكان أيضا شديد الوضوح عند تأكيده في سياق تقديمه للسبب الثالث والأخير، أنه لا يمكن للبشر سوى الحصول على إضاءات بسيطة للحقيقة، ومن هنا فإن العلاج لا يمكنه إلا أن يكون جزئيا[34].ويميز ابن ميمون بين مستويين من التفسير أحدهما باطني والأخر ظاهري، ويذهب إلى أنه لزام على الفيلسوف أن يخفي رؤيته الباطنية خلف ستار العقيدة الظاهرية،ويأمر تلميذه بألا يفشي أسرار تعاليمه إلى الآخرين،ومن هنا فإنه يجعل مهمة قراءته وفهمه أكثر غموضا، هذا الغرض الذي لا زال قائما إلى اليوم[35].ويتبنى منهج الكتمان على نحو شبيه بنهج الحاخامات الذين

يستخدمون القصص لتبسيط بعض القضايا الفلسفية المعقدة.وحتى يخفي ابن ميمون نواياه الحقيقية عن المبتدئين والقراء غير المتعلمين، فقد استخدم استراتيجيات متعددة فيحذر القارئ أولا من أنه يعتزم عرض مناقشاته على نحو غير منظم غير أنه يترك عدة تلميحات إلى ما يقصده في عمله.

ويتمثل سبب الغموض في أنه من الضروري تدريس الأمور التي يكتنفها الغموض بطريقة تستلزم تبسيطها على نحو مخل، ومن هنا يتم وضع تناقضات ظاهرية في التفسير، وأيضا "إخفاء بعض الأجزاء والكشف عن أجزاء أخرى" بطريقة تمنع الدهماء من ملاحظة التناقض، وهكذا فإن ابن ميمون كان واضحا بشأن سريته مشجعا قراءه من الفلاسفة على ألا يقبلوا نصه من منظور سطحي.

وقد بحث شموئيل بن تيبون "المترجم الخاص" لموسى ابن ميمون عن المعاني الكامنة في كتاب "دلالة الحائرين" واقتنع بأن هذا العمل ينطوي على معان باطنية، وقد رأى الباحث "ابيعيزر رافيتسكي" في دراسته التاريخية للشروح التي تناولت ابن ميمون أنه توجد عدة طبقات من التفسير لأعماله، كما رأى أهل المذهب الباطني الذين مثلهم من الناحية التاريخية ابن تيبون في العصور الوسطى، وشلومو بينيس وليو شتراوس في العصر الحديث أن ابن ميمون استخدم تقنيات التخفي لإخفاء التعاليم السرية أو العقيدة التي يجب ألا يتم الإفصاح عنها للعامة[36]، ولكنهم لا يتفقون بشأن العقائد التي حرص ابن ميمون على إخفائها. أما أتباع المذهب الباطني فقرأ بعضهم ابن ميمون قراءة تؤكد على أنه أرسطي الهوى في حين أن آخرين رأوا فيه أفلاطوني أو من أتباع الأفلاطونية المحدثة بل ومتصوفا. غير أن الجميع يتفق على أن كتابه "دلالة الحائرين" يتضمن معاني خفية وداخلية يمكن للصفوة فقط تداولها.

ويمكن اعتبار التأويل ملخصا شاملا لمنهج ابن ميمون في التعامل مع نصوص التوراة وكلام الأنبياء ومقدّمي اليهود، وكل ماورد أصله من دين اليهود، وكان معلوما عندهم من الدين بالضرورة، حيث يذكر ابن ميمون أنه سيوفي بعهد قطعه في شرح المشناه، وأنه سيسعى لشرح المعاني الغامضة الغريبة في كتاب النبوة، وقد سمى ابن

ميمون تلك المعاني كلها بمشكلات التأويلات وقال في ظاهرها كلها منافية جدا للحق وخارجة عن المعقول[37].

فهو يؤكد على وجوب التأويل لفهم المجازات والتي يقصد بها ألفاظ الأنبياء التي قالوا بها، والتي تحمل معاني مشتركة، فلا حل سوى التأويل لفهم المجازات وما ترمي إليه من معان، ولهذا يرى ابن ميمون أن التأويل هو المفتاح لفهم كل ما قاله الأنبياء، ولمعرفة حقيقته تماما، وبهذا التأويل نتجاوز المعنى الظاهري للنفس إلى المعنى المراد، وكم بينهما من فرق[38].

ولأجل فهم طريقة ابن ميمون في التأويل وغرضه منه والبواعث التي بعثته عليه، لا نرى خيرا من الرجوع إلى كتابه "دلالة الحائرين"، فقد أفصح عن ذلك كله بما يكفي الباحث ويرضيه، إنه يقول في مقدمة هذا الكتاب: "هذه الرسالة لها أيضا غرض ثان، وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض، هذه النصوص التي نصطدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا أنها من المجاز، والتي – على الضد من هذا- يأخذها الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معاني خفية"[39].

فقد اعتمد ابن ميمون على التأويل،ولكنه كان حذرا متنبها لخطوته هذه، متهيّبا من هذا الطريق،ومن أجل ذلك فهو يضع للتأويل شروطا،وهي كالتالي[40]: 1- يجب أن يكون الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله على المعنى الخفي.

2-أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص الظاهري.

3- أن نصير إلى التأويل إذا كان التصور الذي أخذ حرفيا يؤدي إلى التجسيم أو جواز النقلة، أو الكون في مكان على الله، ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلا أن تنسب إليه، ولهذا يجب إذاعة تأويل هذه النصوص وأمثالها للعامة والخاصة على السواء.

4- أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص،ولهذا تركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم مع إمكان تأويلها،لأنه لم يقم الدليل القاطع على قدمه حتى من أرسطوطاليس.

5- ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة ولهذا كان السبب الثاني في عدم تأويل النصوص التي تشهد بظاهرها لحدوث العالم، أن القول بقدمه –كما يرى أرسطوطاليس- يستأصل الدين من أساسه ويدفع كل المعجزات بأنها أكاذيب.

6- ألا يذاع التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه،وأن يكون ذلك للمستعد له فحسب.

وبناءا على هذه الشروط نقدم بعض النماذج من تأويلات ابن ميمون الأرسطية والفيضية للتوراة.

خامسا: نماذج من تأويلات ابن ميمون الفيضية.

يحاول ابن ميمون استخلاص فلسفة أرسطو الطبيعية من سفر التكوين، ولذلك فهو يعالج كلمة "الأرض" المذكورة في هذا السفر باعتبارها مفتاحا لتأويله الأرسطي. والمعروف أن العالم يتكون حسب أرسطو من عناصر أربعة: النار والهواء والماء والأرض. ويفسر ابن ميمون كلمة "الأرض" الواردة في سفر التكوين على أنها تعني الأرض باعتبارها أحد العناصر الأرسطية الأربعة للتكون، وباعتبارها في الوقت نفسه عالم ما دون فلك القمر، ويجد سندا لذلك من نص في سفر التكوين. يقول ابن ميمون: "ومما يجب أن تعلمه أن الأرض اسم مشترك يقال بعموم وخصوص. أما بعموم، فعلى كل ما دون فلك القمر، أعني الاسطقسات الأربعة، ويقال بخصوص على الواحد الآخر منها وهو الأرض؛ دليل ذلك قوله: "وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله"[(41)] فقد سمى كلها أرضا. ثم قال: "وسمى الله اليبس أرضا"[(42)]، "وهذا أيضا سر عظيم من الأسرار..."[(43)] ويكمل ابن ميمون تأويله لنصوص التوراة ناحية نظرية العناصر الأربعة ويذهب إلى أن سفر التكوين تكلم عن الأرض والماء والروح والظلام، ويؤول الروح على أنها الهواء، والظلام على أنه النار الاسطقسية، "وإنما سميت النار الاسطقسية بهذا الاسم لكونها غير مضيئة بل شفافة، ولو كانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجو كله بالليل ملتهبا نارا"[(44)]، لقد ذكرت التوراة الأرض والماء لكنها لم تذكر الهواء والنار بل ذكرت الروح والظلام. وكي يجعل ابن ميمون التوراة متفقة مع نظرية العناصر الأربعة يؤول الروح بأنها هي ما

تقصده التوراة بالهواء، على أساس اشتراك الروح والريح في جذر واحد، ويؤول الظلمة بأنها النار على أساس اشتراك الروح والريح في جذر واحد، ويؤول الظلمة بأنها النار على أساس أن النار باعتبارها أحد العناصر الأربعة (النار الاسطقسية) ليست هي النار الأرضية الملتهبة المنيرة، لأن النار الاسطقسية ليست مضيئة بل هي شفافة ويقصد من ذلك أن "لو كانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجو كله بالليل ملتهبا نارا".

كما يقيم ابن ميمون توازيا تاما بين قصة الخلق في التوراة الفيزياء الأرسطية من حيث إن ترتيب الموجودات الطبيعية في فيزياء أرسطو قد جاء مطابقا لترتيب المخلوقات في سفر التكوين. فحسب طبيعيات أرسطو يكون الكون والفساد عن طريق الحرارة والبرودة؛ واختلافات النسب والعلاقات بينهما والذي يرجع إلى حركة الأفلاك يؤدي إلى اختلاف النسب والعلاقات بينهما والذي يرجع إلى حركة الأفلاك يؤدي إلى اختلاف العناصر الناشئة عنها، بحيث يكون أخف وأبسط عنصر هو النار وأثقلها المعادن. وتستمر عملية تكون الموجودات وفق نفس الطريقة ليتم تركيب النبات ثم الحيوان وأخيرا الإنسان. ويقول ابن ميمون: "أن ترتيب تكّون الموجودات هذا هو نفسه الترتيب الموجود في سفر التكوين" وهكذا جاء النص في قصة الخلق، على هذا الترتيب سواء، لم يغادر شيئا من هذا"[(45)].

ويؤول ابن ميمون عبارة "أما وجهي فلا يرى"[(46)] بمعنى أن وجه الله هو العقول المفارقة، وكون وجهه لا يرى يعني أن طبيعة العقول المفارقة أنها لا تدرك بالحواس بل بالعقل وحسب. ويدعم تأويله هذا بقوله: "يشير أن ثم مخلوقات أيضا عظيمة، لا يمكن الإنسان إدراكها على ما هي عليه، وهي العقول المفارقة؛ ونسبت لله أنها أمامه وبين يديه (وهي كناية الوجه) دائما لشدة العناية بها دائما. وأما الشيء المدرك عنده، أعني عند أنقلوس المتهود[(47)]، فهي الأمور التي هي دون هذه في مرتبة الوجود، أعني ذات المادة والصورة"[(48)]. أي أن كل ما في مادة وصورة قابل للرؤية، أما العقول المفارقة فلا، وهي المقصودة من قول الله لموسى أنه لن يرى وجه الرب. نلاحظ من هذا التأويل أنه يلوي عنق النص التوراتي لإرغامه على الاتفاق مع نظرية فلسفية معينة.

وهذا النوع من التأويل ليس مجرد توفيق بين الدين والفلسفة، بل هو مزج وخلط بينهما على نحو يمحو عنهما أي تمايز واختلاف يجعل التوراة كما لو أنها كتاب في الفلسفة.

ويؤول ابن ميمون تشبيه التوراة للإله بالصخرة تأويلا فلسفيا بمعنى أن الإله هو المبدأ الأول والعلة الأولى، ويقول: "إذ طبيعة المعدن يلزم أن تكون موجودة في ما اقتطع منه، وبحسب هذا المعنى الأخير تسمى الله تعالى صخرا، إذ هو المبدأ والسبب والفاعل لكل ما سواه"[(49)]. لكن هذا التأويل يمكن أن يعني في الوقت نفسه وحدة الوجود، نظرا لأنه يؤكد على أن المادة التي صنع منها العالم جزء من الإله.

ويجد ابن ميمون دعما للنظرية الأرسطية في المادة والصورة والعدم والفساد من نص في سفر الأمثال "لأنه بسبب امرأة زانية يفتقر المرء إلى رغيف خبز وامرأة رجل آخر تقتنص النفس الكريمة"[(50)] يتكلم عن المرأة المتزوجة الزانية. فابن ميمون يشبه هذه المرأة بالمادة التي لا تتعرى عن الصورة، أي المرأة التي لا تفارق زوجها وتظل في الزواج، لكنها تسعى دائما لرجل آخر في علاقة محرمة. ويؤول ابن ميمون الفساد الأخلاقي على أنه فساد المادة عن الصورة واتخاذ المادة لصورة أخرى.

يقول ابن ميمون: "كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية. ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية. ألا ترى أن الصورة النوعية كلها دائمة باقية، وإنما يلحق الفساد للصورة بالعرض، أعني لمقارنتها المادة. وطبيعة المادة وحقيقتها أنها لا تنفك من مقارنة العدم. فلذلك لا تثبت فيها الصورة، بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائما. وما أغرب قول سليمان بحكمة في تشبيهه المادة بامرأة الرجل الزانية، لأن لا توجد مادة دون صورة بوجه. فهي امرأة رجل دائما، لا تنفك من رجل، ولا توجد خالية أبدا، ومع كونها امرأة رجل فلا تبرح طالبة رجلا آخر تستبدل به بعلها وتخدعه وتجذبه بكل وجه إلى أن ينال منها ما كان ينال بعلها"[(51)]. وهذا مثال واضح على التأويل الأرسطي للتوراة. لكن الملاحظ أن ابن ميمون يخرج النص التوراتي الأصلي من دلالته الأصلية التي هي الدلالة الأخلاقية المرتبطة بمثال المرأة المتزوجة

الزانية والمقصود منه هو بعث الاشمئزاز في نفوس الناس من هذا النوع من الخطايا، ويلحق به دلالة فلسفية لم تكن هي مقصود النص الأصلي. والحقيقة أن المرء يلاحظ من خلف هذا التأويل الأرسطي لمحة أفلاطونية محدثة، إذ نشعر من التأويل الكراهية الأفلاطونية المعتادة للمادة والنظر إليها على أنها مصدر الشر والفساد والخطيئة، وكذلك نظرة ثنائية حادة بين المادة والصورة تفصل بينهما على نحو أفلاطوني معاكس للجمع الأرسطي بينهما، بحيث تكون المادة هي الخسة والنقص والدونية وتكون الصورة هي الشريفة الفاضلة. وهكذا تختلط الرؤى الأرسطية والدوافع الأفلاطونية المحدثة داخل التأويل الواحد لدى ابن ميمون.

ويقرر ابن ميمون أن العلوم سواء الإلهية أو الطبيعية "مضنون بها على جمهور العامة بل إن الفلاسفة وعلماء الملل أيضا كانوا يخفون الكلام في المبادئ ويلغزونة". وكذلك كل كلمات القرب واللمس والتقدم والدنو الوارد عن الله تعالى ومخلوقاته، مثل: "فتقدم إليه يهوذا"، وتعني: الاتصال والإدراك لا الدنو المكاني "لأن الله تعالى ليس جسما فلا هو تعالى يدنو ولا يقرب من شيء، ولا شيء من الأشياء منه أو يدنو به تعالى، إذ بارتفاع الجسمانية يرتفع المكان ويبطل كل قرب"[52]. وكذلك لفظ "ملأ" الذي يستخدمه اللغويون بمعنى أن جسم يحل في جسم فيملأه ، كما يستخدم بمعنى انقضاء زمان ما، وبمعنى الكمال في الفضيلة والغاية فيها، "وامتلأ من بركة الرب"، و"ملأ قلوبها حكمة"، و"كان ممتلئا حكمة وفهما ومعرفة" و"ملأ مجد الرب المسكن"، "وكل لفظ ملآن تجدها منسوبة إلى الله فهي من هذا المعنى"[53].

و"علو"اسم مشترك لمعنى ارتفاع المكان ومعنى ارتفاع المنزلة- أعني الجلالة والكرامة والعزة- وكل لفظ العلو جاء في الله كما في قوله: "اللهم ارتفع على السماوات"يكون بمعنى رفعة المكانة والمنزلة ووفرة الحظ وعزة وكمال وجود لا علو مكان [54]."والخروج مقابل المجيء"، وتعني خروج جسم من موضع كان مستقرا فيه لموضع آخر، واستعير اللفظ لمعنى آخر كما في قوله: "خرجت الكلمة من فم الملك" بمعنى تنفيذ الأمر. وبالمثل كل لفظة خروج منسوبة إلى الله تعالى، تعني ظهور الضياء كما في "هو الرب يخرج من مكانه"، "فإذا كان الكلام هو آلة الملوك لتنفيذ إرادتهم،

فإن الله تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها، بل فعله بمجرد إرادته، فلا كلام إذا"والسير أو المشي كما في "ومضى يعقوب في طريقه" أما إذا نسب الفعل لله فإنه يأخذ معنى مغايرا، مثل: "صوت الرب الإله وهو متمش في الجنة". فالمشي هنا بمعنى الانتشار والإفشاء، وجاء بمعنى حلول أمر الله أو حول سكينته. وقوله: "وتقف رجلاه في ذلك اليوم على جبال الزيتون"، المقصود (تأويلا) ثبات أسبابه "أعني العجائب التي تظهر حينئذ في تلك المواضع التي هو تعالى سببها أي فاعلها"[(55)]. وعبر ونصب وسكن وصعد وسار وانتصب ووقف ودار وجلس وخرج وجاء وعبّر وغضب وقال وغيرها من الألفاظ التي تدل على الجسمانية لتدل على وجود الله وتقرب المعنى لجمهور العامة وأذهان الجمهور.

غير أن ابن ميمون يؤكد أن هذه "أوهام من سن الطفولة"، لأنه مع ارتفاع الجسمانية عن الله يرتفع عنه كل هذا النوع من الأفعال والأوصاف. ورفع التجسيم عن الله يستلزم التأويل، وكما جاء بنص ابن ميمون: "فكل صفة يصفها الكتاب تؤدي إلى جسمانية يتأولها بحسب معناها"[(56)]، كما في كل عاقل نفي التجسيم عن الله تعالى وجعل تلك الإدراكات كلها عقلية لا حسية، فافهم هذا واعتبر[(57)]. فالتأويل في مجال الكتب المقدسة معناه تفسير الرمز بما يكشف عن المعاني الباطنية الخفية ويتجاوز المعاني الظاهرة. "وقلبي رأى كثيرا من الحكمة" وهذا بمعنى إدراك عقلي لا رؤية العين. وبناء عليه فكل لفظ رؤية جاء في الله تعالى، مثل : "رأيت الرب"، "ويرى له الرب"، و" أرني مجدك" كل ذلك إدراك عقلي لا رؤية عين، فالعين لا تدرك إلا الأجسام، والله ليس بجسم. والنظر كذلك هو الالتفات بالعين، مثل: "وينظر إلى الأرض" واستعير لفظ النظر لالتفات الذهن وإقباله على تأمل الشيء ليدركه، مثل قوله: "لم ير إثما في يعقوب"،لأن الإثم لا يرى بالعين، وقوله: "وينظرون إلى موسى" معنى تعقب أفعاله وأقواله وتأملها.

فإذا قرأت:"فرأوا الله"وأمثاله فلا تفهم رؤية العين،بل إدراك العقل والقلب. "القصد كله الذي قصدناه هو أن كل رؤية أو حزية أو نظرة جاءت في هذا المعنى هي

إدراك عقلي لا رؤية عين، إذ ليس هو تعالى موجودا تدركه الأبصار".وينفي ابن ميمون عن الله كل شكل وهيئة وإن قال إن فيه "صورة"[(58)].

ولفظة أخرى يقف عندها ابن ميمون بالشرح والتوضيح هي لفظة "كرسي" الذي يجلس عليه أهل الجلالة والعظمة والملوك، فصار يدل على عظمة من أهّل له وجلالته وعظم شأنه، ومن أجل ذلك سميت السماء كرسيه لدلالتها عند من يعرفها ويعتبرها على عظمة موجدها ومحركها ومدبر العالم السفلي بفيض جودها، فقال: "هكذا قال للرب السماء عرشي" فهي تدل على وجود الله وعظمته وقدرته كدلالة الكرسي على عظم من أهّل له وليس الكرسي يعني أن الله جسما يجلس على كرسي، تعالى الله علوا كبيرا.

وكذلك عندما نقرأ عن "هبوط" أو "صعود" إنما تشيران إلى مكانة الله ومنزلته في أعلى عليين وليس إلى مكانه، فلو شاء الله تعالى وأراد إيصال علمه إلى خلقه (ونحن في أسفل سافلين بالوضع وبمرتبة الوجود) " أنزل" وحيه، وإذا أراد أن يبث السكينة في نبيه "رفعه"، وإذا أراد تأديب بشر أنزل عليهم عقابه[(59)]. وجاء في كل هذه المعاني أقوال مقدسة، منها: "ونزل الرب على جبل سيناء" و"يهبط الرب أمام جميع الشعب"و" ارتفع الله عنه، ارتفع الله عن إبراهيم" و"صعد على رأس الجبل" الذي نزل عليه النور المخلوق لا أن الله تعالى له مكان يطلع إليه أو ينزل منه، تعالى الله عن خيالات الجاهلين علوا كبيرا. وكلمة "يقوم" لا تعني الحركة من الثبات، كما في قوله "أقوم الآن يقول الرب" بل المعنى هو تثبيت الأمر والوعد والوعيد[(60)]. وقد أجمع الحكماء عليهم السلام أنه "لا يوجد في العالم العلوي جلوس ولا وقوف، لأن الوقوف يجيء بمعنى "القيام" وتأتي كلمة "الوقوف" بمعنى "الكف" كما في "كم توقفت الولادة"، "وتكون بمعنى الثبات والبقاء وعدم التغير[(61)]، وكل وقفة جاءت في الله تعالى هي من هذا المعنى".

وبالرجوع إلى أصول ابن ميمون، فإن أهم عنصر فيها بعد التأويل، هو كتمان أسرار ما يتوصل إليه من معاني الألفاظ التوراتية والنبوية، فلا يجب إذاعتها للجمهور والعامة، حتى أن فهمها لا يتأتى إلا لخاصة الخاصة، حتى إذا ما أذيع منها شيء،

فالقليل فقط بحسب الحاجة [62]. ولكن ابن ميمون ومن سلك منهجه اتبعوا طريق التأويل، لكن اختلفوا في النتيجة، مما جنى على التوراة بالسوء، وهذا المنهج عند اسبينوزا منهج فاسد وضار.

ينتقد اسبينوزا فكرة التأويل عند ابن ميمون ورأيه حول تفسير التوراة، انتقاده انتقادا لاذعا على قوله أن نص التوراة هو حمال أوجه، بل إنه يحمل معاني متناقضة ولا يصح أن نختار واحدا منها، ونفصله عن المعاني الأخرى، إلا إذا كان متفقا مع العقل وغير متناقض معه، وإذا وجدنا أن المعنى الحرفي واضح، ولكنه لا يتفق مع العقل ففي هذه الحالة يجب أن يكون التفسير مجازيا[63].

واسبينوزا يرفض رأي ابن ميمون هذا ويرد عليه، ويقول إنه ليس من الضروري أن كل ما في الكتاب المقدس يجب أن يتفق مع العقل، إذ لو كان هذا كذلك لما تمكنا من الوصول إلى المعنى المقصود، وحينئذ لا بد أن نستعين بطريقة أخرى لفهم النص إذ معنى هذا أيضا كما يقول اسبينوزا أن الناس العاديين الذين لا يمكنهم أن يستدلوا عقليا بصورة عامة على معاني النص، يضطرون إلى الاستعانة بتفسير أصحاب المعرفة، وحينئذ يعتبر هؤلاء تفسير أولئك تفسيرا معصوما عن الخطأ، وسيعطي هذا سيطرة لرجال الدين وسيطرة للكهنة اليهود ،وبالرجوع إلى بعض مؤلفات ابن ميمون الأخرى، والتي جارى فيها الفلاسفة، و يظهرون فيها نظره العقلي البعيد، رسالته المسماة رسالة "إبطال المعاني الجسماني"[64]، والتي يذكر فيها موسى ابن ميمون شيئا مما يدل على إنكاره للمعاد، وأنه مجرد لذّات عقلية روحانية، والتي بسببها أنكر عليه مقدمو اليهود، فأخفاها إلا عمن يرى رأيه، وقد كفّره بسبب هذه المقالة كثيرون من طوائف اليهود

فقد اعتبر اليهود ابن ميمون في غاية الجرأة إذ يقتحم هذه المشكلات اقتحاما عنيفا، وأن يخرج منها، إن كان قد خرج منها، موفقا بين الدين والفلسفة مرة، أو مرجحا الدين مرة، أو الفلسفة مرة أخرى، ومن ثم أيقظ العقلية اليهودية على الفلسفة، من خلال الفلسفة العربية.... حتى انقسم الناس إزاءه قسمين، فريق يؤيده، وآخر يرفضه، وعلل الرافضون رفضهم بأن ابن ميمون قد جعل أرسطو في

مرتبة المشرع الإسرائيلي، وذهب إلى تأويل نصوص التوراة على الطريقة الفلسفية، ففتح فتحا إلى التأويلات السخيفة.

خاتمة: من خلال ماتم عرضه في هذه الدراسة نخلص إلى أن:

- من الأمور التي تسترعي نظر الباحث في مجال الفكر الديني اليهودي ذلك الاهتمام الواضح والمستمر من جانب مفكري وفلاسفة اليهود على مر عصورهم المختلفة بنصوصهم الدينية، ويظهر هذا الاهتمام بصفة خاصة في مجال تفسير وتأويل هذه النصوص وشرحها.

- الدراسة كانت محاولة للوقوف على مسار التأويل الديني اليهودي من خلال دراسة أهم فلاسفة اليهود وهو موسى ابن ميمون. الذي يلقب عندهم ب "ناجيد" ومعناها رئيس الملة وهذا لمكانته العالية، ولا تزال آثار كتابه "دلالة الحائرين" وغيره من مؤلفاته الباقية لحد العصر الحديث.

- حيرة الحائرين في كتاب ابن ميمون مزدوجة فهم الحائرون بين النص الديني من جهة وما يقتضيه العقل من جهة أخرى، وابن ميمون يعالج كلا من النوعين من الحيرة الأولى بتأويلاته العقلية للنص الديني، ويعالج الحيرة الثانية بأسلوبي الظاهر والخفي.

- التأويل المجازي عند ابن ميمون يكشف عن معنى سري يتجاوز معناه الظاهر إلى معنى باطن هو الحقائق الفلسفية.

- إن تأويل ابن ميمون للتوراة كي يتفق مع فلسفة أرسطو يجعل العقل منغلقا أمام أي إمكانية له للانفتاح على العالم الحقيقي خارج الكتاب المقدس، إذ هو يعود بالعقل الذي تعبر عنه الفلسفة الأرسطية، إلى الانغلاق والانحباس داخل نص مقدس، ولهذا اختلف عنه اسبينوزا الذي حمل تصورا منفتحا للعقل ولم يقبل تقييده بنص ديني.

الهوامش:

(1): André lalande، vocabulaire technique et critique de la philosophie، presses universitaires de France، vendôme، 1968،p 51.

(2): عادل مصطفى، فهم الفهم-مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل أفلاطون إلى جادامر)، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 2003، ص 17.

(3) :سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص ص 84،85.

(4): ابن فارس،معجم مقاييس اللغة،تحقيق عبد السلام هارون،بيروت-لبنان، ص 50.

(5): الجرجاني، التعريفات، ت .إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط4، 1998، ص 94.

(6): جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني،بيروت-لبنان، 1982، ص 314.

(7):المرجع نفسه، ص 314.

(8): عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة- مصر، 1984، ص 18.

(9): المرجع نفسه، ص 30.

(10): المشنا: مجموعة من من الشرائع اليهودية والمروية على الألسن، وكان اليهود ومايزالون يعتبرونها مصدرا من مصادر التشريع يأتي في المقام الثاني بعد التوراة مباشرة .والجمارا: تعني الخاتمة وهي لفظ يطلق على أقسام وفصول التلمود التي تتضمن أقوال الشراح بقصد التفسير وتوضيح وتوسيع ماجاء في المشنا انظر: حسن ظاظا،الفكر الديني الإسرائيلي:طواره ومذاهبه،معهد البحوث والدراسات العربية، 1971،ص 78.

(11): عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص33.

(12): المرجع نفسه، ص 33.

(13):المرجع نفسه، ص 34.

(14):يهوذا هناسي: (135-220م) أشهر فقهاء الطبقة الخامسة من المفسرين، ولجهوداته في ترتيب وتنظيم المشنا عين رئيسا للسنهدرين في عهد "ماركوس أورليوس"[انظر: Krauss, The mishnag treatise, Sanhedrin, Leiden, 1909, p77.]

(15): عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص 102.

(16): المرجع نفسه، ص ص 102،103.

(17): المرجع نفسه، ص 122.

(18): المرجع نفسه، ص 122.

(19): المرجع نفسه، ص124.

(20): المرجع نفسه، ص 125.

(21): عقيبا: واحد من مفسري المشنا ومن أشهر مفسري اليهود في عصره، يعتبر دارسا لشريعة موسى بل ومدققا A] .Greatz, History of the Jews fro est Times to the day, Translated by Bella lowy, Dav.ipdresHuenntt 1918, P 99.]

(22):عبد الرازق أحمد قنديل،الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي،ص ص 149،148.

(23): المرجع نفسه، ص 160.

(24)مجدي السيد أحمد كيلاني،المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي،كلية الآداب،جامعة الإسكندرية،ط2،2013، ص 430

(25):عماد الدين الجبوري،تكوين الفكر:دراسة في تطور الفكر الإنساني،لندن،ص 254.

(26): المرجع نفسه، ص 255

(27): عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص 177.

(28):المرجع نفسه، ص 222.

(29): المرجع نفسه، ص 226.

(30): تمارا رودافسكي،موسى ابن ميمون،ترجمة: جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، ط1، 2013، ص 46.

(31): المرجع نفسه، ص 46.

(32): موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، 2002، ص10.

(33): المصدر نفسه، ص 06.

(34): المصدر نفسه، ص 07.

(35): تمارا رودافسكي، موسى ابن ميمون، ص 48.

(36): المرجع نفسه، ص 49.

(37): موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 30.

(38): محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، 2003، ص ص 121،120.

(39): موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 38.

(40): محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص ص 121،122.

(41):التكوين 1:2.

(42):التكوين 1:10.

(43): موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 376، 377.

(44):المصدر نفسه، ص 377.

(45): المصدر نفسه، ص 381.

(46): الخروج 23:33.

(47): أنقلوس المتهود (Onkelos 35-120) مواطن روماني تحول إلى اليهودية وكتب ترجمة آرامية للتوراة مع شروحات استخدمها ابن ميمون كثيرا في تأويلاته. وقد صار شرحه قانونيا في القرون التالية [انظر: أشرف منصور، العقل والوحي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط1، 2014، ص 198].

(48): موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 89،88.

(49): المصدر نفسه، ص 71

(50): المصدر نفسه، ص 72

(51): المصدر نفسه، ص 73.

(52): المصدر نفسه، ص 79

(53): المصدر نفسه، ص 79

(54): المصدر نفسه، ص 59.

(55): المصدر نفسه، ص 64

(56): المصدر نفسه، ص 56

(57): المصدر نفسه، ص ص 61، 62

(58): المصدر نفسه، ص 66،67.

(59): المصدر نفسه، ص 44.

(60): المصدر نفسه، ص 483.

(61): المصدر نفسه، ص ص 5،6.

(62): جعفر هادي حسن، الفيلسوف سبينوزا واليهود والتوراة والشريعة اليهودية، موقع المثقف:http:// almothaqaf. Com/ index. php/qadaya2009/ 18750.html

(63): محمد الشوكاني، إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والميعاد والنبوات، تح: جماعة مع العلماء، دار الكتب العلمية، لبنان، 1984، ص 14- بتصرف.

(64): عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، ص 44.